

SGUARDO D'INSIEME

P. AGOSTINO TRAPÈ, O.S.A.

Socio della Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino

Preside dell'Augustinianum

Direttore dell'edizione bilingue delle opere di S. Agostino

CENTENARIO DELLA CONVERSIONE
DI SANT'AGOSTINO: DA IPPONA AD AQUINO (*)¹

(*) Conferenza all'Accademia di S. Tommaso, 13 novembre 1985.

Lasciatemi dire subito che il titolo della mia conversazione non l'ho inventato io, però l'ho approvato volentieri perché nell'itinerario turistico che va da Ippona ad Aquino vi è nascosto in prospettiva un grande problema, quello del raffronto tra il vescovo d'Ippona e Frate Tommaso, due Dottori che nessuno ricusa di annoverare tra i sommi dell'insegnamento cristiano; raffronto che non cade sulla loro vita, troppo evidentemente diversa, ma sul loro pensiero, più vicino di quanto alcuni sembrano credere.

Anche l'accento alla conversione di S. Agostino viene a proposito, non solo perché il XVI centenario di quella conversione – S. Agostino, si sa, ritornò alla fede cattolica alla fine di luglio o inizi di agosto del 386 e fu battezzato da Ambrogio la notte del Sabato Santo 23/24 aprile del 387 – è ormai alle porte, ma soprattutto perché la conversione esercitò un influsso profondo e decisivo sulla maturazione del pensiero del convertito. Non si può capire questo pensiero senza ricorrere a quella conversione.

Lasciatemi dire pertanto, sia pure per sommi capi, quali siano i grandi temi del pensiero agostiniano che la conversione ha fatto maturare; poi vi chiederò il permesso di esprimere il mio pensiero, sincero anche se modesto, sul modo di proporre il raffronto tra, per restare in tema, Ippona ed Aquino, un raffronto fatto non in termini di opposizione o di concorrenza ma di unità, di complementarità e di sviluppo; poi ancora sull'accordo di fondo che vige, a mio giudizio, tra questi due sommi Dottori che rappresentano due momenti diversi ma inseparabili del pensiero cristiano, il quale si trova a dover raccogliere – e deve farlo non in ordine sparso – la sfida che la cultura contemporanea gli getta; un accordo di fondo che non si estende solo, come si suol riconoscere, alla teologia, ma anche, per gli aspetti essenziali, nonostante la diversità d'impostazione, alla filosofia.

1) ITINERARIO DELLA CONVERSIONE DI S. AGOSTINO

Sull'itinerario della conversione di Agostino posso essere breve. Educato cristianamente da sua madre e imbevuto profondamente di

cristianesimo, a 19 anni s'innamorò della sapienza immortale (*De b. vita* 4; *Confess.* 3, 4, 7. 8), e volle dedicarsi tutto ad essa. La cercò nella Scrittura, ma ne fu respinto dalla forma e dalla sostanza: la forma povera e trascurata, del tutto indegna della maestà del latino tulliano; la sostanza piena di misteri che urtavano la sua fervida intelligenza attraversata ormai dai germi del razionalismo (*Confess.* 3, 4, 7). S'era infatti convinto che dovesse seguire non chi gli comandava di credere, ma chi gli mostrava la verità (*De b. vita* 4). Lasciò da parte la Scrittura, s'imbatté nei manichei, li ascoltò attentamente, ne fu conquistato, abbandonò la fede cattolica e divenne uno di loro sia pure in posizione di attesa: il tutto in un tempo molto breve, non più di una settimana (*De d. anim.* 1, 1; *C. ep. Man. Fund.* 3, 3).

Inutile dire qui le ragioni di questo rapido cambiamento: non furono giustificanti, certo, ma furono molte. Qui importa dire che della religione manichea assorbì il materialismo, il dualismo, il panteismo. Nessuno se ne meravigliò: fu così. Accortosi, poi, dopo nove anni di ricerca e di attesa, dell'inganno in cui era caduto, non pensò affatto di tornare nella Chiesa cattolica, né volle iscriversi a una qualche scuola filosofica, ma cadde nello sconforto e nello scetticismo. Un altro errore che si aggiungeva agli altri. Razionalismo, materialismo, scetticismo: ecco i gradini della via discendente che Agostino percorse allontanandosi dalla verità. La conversione non fu che un cammino a ritroso.

Prima di tutto superò lo scetticismo e con esso, lo dirò subito, il razionalismo, poi il materialismo, poi ancora un quarto errore, forse il più insidioso, che portava nelle disposizioni profonde dell'animo senza rendersene conto, il naturalismo.

Ecco come superò lo scetticismo. Riflettendo sulla natura, dello spirito umano, così acuto, così profondo e vivace, avvertì che esso non può ignorare la verità; se la ignora, è perché non conosce il metodo di cercarla. Forse questo metodo deve cominciare proprio dall'accettazione di un'autorità; forse il dilemma iniziale che aveva dato occasione a tanti errori – ragione o fede – doveva essere trasformato in un binomio. Così fece; e, aiutato dalla sua riflessione, dalle preghiere di Monica, dalla predicazione di Ambrogio, riconobbe che l'autorità da cui bisognava

incominciare era quella della Chiesa cattolica che garantisce le Scritture e con ciò la nostra fede (*Confess.* 6, 5, 7. 11, 19; 7, 7, 11).

Superava lo scetticismo superando il razionalismo. Le formule pregnanti contro il primo verranno dopo, ma intanto l'aver compreso che occorreva cominciare dalla fede, da una fede sicura, segnava la fine dell'orgoglioso razionalismo e il principio di un nuovo cammino. Questo abbinamento di scetticismo e razionalismo e il superamento del primo attraverso il secondo, può offrire ottimi spunti di riflessione come chiave d'interpretazione della crisi della nostra cultura e indicare la via per risolverla, ma non è il caso di svolgerli qui.

Agostino dunque, superato lo scetticismo e insieme il razionalismo, sentì più fortemente la stretta del materialismo e del problema sull'origine del male. Soprattutto questo divenne il suo insopportabile tormento (*Confess.* 7, 7, 11): superò il materialismo e sciolse, sul piano metafisico, l'angoscioso problema del male, leggendo i neoplatonici: Plotino e Porfirio (*Confess.* 7, 9, 13).

Ma questa lettura, se sciolse un problema, ne suscitò un altro: come giungere al possesso beatificante della verità? La soluzione naturalistica che proponevano quei filosofi non poteva bastare (*Confess.* 7, 17, 23). Bisognava cercare altrove. Cercò di nuovo infatti nella Scrittura, specialmente in S. Paolo, e questa volta con pieno successo: scoprì il Cristo, non solo Maestro, ma anche Redentore, scoprì l'umiltà della preghiera, scoprì la grazia.

Il cammino di ritorno era ormai completo, quello intellettuale, dico. Quel che viene dopo non appartiene più alle convinzioni teoriche, ma alle decisioni pratiche.

Approdato di nuovo in quella religione che gli era stata istillata da fanciullo e impressa fin nelle midolla (*C. Acad.* 2, 2, 5), non cerca più la via della verità, che aveva trovata, ma il posto da occupare nella Chiesa cattolica. Non più dunque il cammino intellettuale e neppure quello morale, ma, se così posso dire, il cammino carismatico. Il problema rinato e sofferto era quello di abbandonare ogni speranza terrena – denaro, carriera, famiglia – per aderire totalmente alla ricerca e al possesso della sapienza.

Forse il mio riassunto è stato troppo rapido; ho detto poco e ho supposto molto, ma per voi non era necessario dire di più, né si dovevano documentare ampiamente le affermazioni fatte, che vi sono note. A me importava – e credo anche a voi – indicare i presupposti esistenziali della costruzione di un grandioso pensiero quale fu, *flemme diffidente*, *quello di S. Agostino*.

2) LA CONVERSIONE DI S. AGOSTINO E IL PENSIERO

«Il pensiero di Agostino – ha scritto lo Jaspers – è fondato sulla sua conversione» (KARL AJASPERS, *I grandi filosofi*, trad. ital., Milano 1964, p. 408). Questa affermazione in parte è vera. Almeno per la scelta, per l'insistenza, per il colorito di certi argomenti che tornano tanto di frequente nella sua speculazione e ne costituiscono, si può dire, la struttura. Qui ne vorrei ricordare quattro:

1) l'argomento della certezza, con cui comincia e su cui torna di continuo, argomento che ha una funzione evidentemente metafisica e antiscettica;

2) l'argomento del mondo intelligibile, su cui insiste, si direbbe, in ogni pagina, perché senza di esso il pensiero umano resta soffocato dal materialismo e non può respirare nell'aria libera e pura dello spirito;

3) l'argomento del rapporto tra ragione e fede, che batte in breccia ogni forma di razionalismo pur lasciando alla ragione un primato, quello assoluto o d'importanza;

4) l'argomento della vittoria sul male, che tocca le radici della storia e determina l'incontro dell'uomo con Dio in Cristo.

L'esemplificazione potrebbe continuare: si potrebbe accennare, per esempio, alla dottrina della creazione, così fondamentale e così inesauribilmente ricordata e spiegata da Agostino, dottrina che fuga ogni tentazione di panteismo e permettere d'insistere senza pericolo sulla presenza più profonda e più intima che si possa immaginare di Dio nelle sue creature, specialmente nell'uomo, dottrina che è anch'essa per la sua insistenza un frutto della conversione; ma credo che sia sufficiente, se non è troppo, quello che ho detto.

Sarò breve nel giustificare la scelta.

1) L'apostolato intellettuale di S. Agostino cominciò subito dopo la conversione, e cominciò proprio combattendo non gli scettici, che stimava, tanto che trovò la maniera, un po' artificiosa, di scusarti (*Ep.* 1; *C. Acad.* 3, 17, 37. 38), ma combattendo lo scetticismo, il grande errore che lo aveva tormentato lungamente. Il primo punto del suo programma filosofico fu proprio questo: ridare agli uomini la speranza di trovare la verità; *reducendi mihi videntur homines* – se alcuni sono stati ingannati dalle parole degli Accademici – *in spem reperiendae veritatis Ep.* 1, 1): dalla prima lettera, scritta da Cassiciaco, dopo la conversione e prima del battesimo. Nello stesso tempo ricorre il richiamo all'autocoscienza come base sicura per conquistare, fuori d'ogni dubbio, la verità ed esserne certi. Nella seconda opera scritta, la prima portata a termine, troviamo già lo *scio me vivere, scio me cogitare* come fondamento e inizio della ricerca del vero (*De b. vita* 7). La formula poco diversa torna poco dopo in una altra opera di Cassiciaco (*Solil.* 2, 1, 1), finché non si giunga alle grandi opere della maturità – *La Trinità* e *La Città di Dio* – dove la formula diventa anche più forte, perché parte proprio dal dubbio: *si dubito, vivo* (*De Trin.* 10, 10, 14), o dalla possibilità dell'errore: *si fallor sum* (*De civ. Dei* 11, 26).

Per gli scettici non c'è scampo e il loro metodo basato sul *quid si falleris?*, non approda a nulla. Si vede bene che lo scetticismo aveva lasciato un segno profondo nell'animo di Agostino e che non solo voleva difendersene ad ogni costo rispondendo agli argomenti che partendo dalla realtà quotidiana del dubbio e dell'inganno concludevano con evidente fallacia al dubbio universale, ma voleva anche aiutare gli altri a difendersene come dalla morte del pensiero: il *Contra Academicos*, la prima delle sue opere, fu scritta per sé e per gli altri (*Retract.* 1, 1, 1).

Da questa preoccupazione nasce l'insistenza sull'interiorità – *in interiore homine habitat veritas* (*De vera relig.* 39, 72) –, che è uno dei principi fondamentali e più fecondi della sua filosofia. La legge generale viene espressa molte volte, per esempio, non so se l'ultima, nelle *Retract.* 1, 8, 2), dove si legge che la mente umana «è di natura intelligibile ed è connessa alle realtà non solo intelligibili ma anche

immutabili, creata in tal modo che quando si volge a quelle realtà alle quali è connessa... risponda il vero» se interrogata.

Ad Agostino interessava mettere in rilievo questa connessione costituzionale in forza della quale la mente non può ignorare la verità per la cui percezione è stata creata. Da questa percezione deriva, come si sa, l'argomento principale per la dimostrazione dell'immortalità dell'anima (*Solil.* 2, 1, 1 s.)

2) Ma v'è di più. C'è in questa insistenza nella connessione inscindibile tra la mente e le realtà intelligibili ed immutabili un'altra preoccupazione, quella di liberarsi e difendersi – e perciò liberare e difendere i suoi lettori – dalla concezione materialista che lo aveva tenuto lungamente prigioniero.

La distinzione tra il sensibile e l'intelligibile l'aveva intuita alla vigilia della conversione leggendo i platonici. «Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso – così si legge nel celebre testo delle (*Confess.* 7, 10, 16) –, entrai nell'intimo del mio cuore... Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima..., sopra la mia intelligenza, una luce incommutabile... (che) sovrastava la mia intelligenza non come l'olio sovrasta l'acqua o il cielo e la terra, bensì era più in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato. Chi conosce la verità conosce (questa luce) e chi conosce questa luce conosce l'eternità». Termina la citazione, ma non l'invito di rileggere il brano intero, che è bello e fondamentale.

Si sa che questa distinzione tra il sensibile e l'intelligibile costituisce un cardine essenziale della dottrina agostiniana sulla conoscenza: «la nostra mente come raccoglie le notizie delle cose corporee per mezzo dei sensi del corpo, così di quelle incorporee per mezzo di se stessa» De (*Trin.* 9, 3, 3. Queste, le realtà incorporee, le percepisce, come dice in un altro celebre testo, *in quadam luce sui generis incorporea* (*De Trin.* 12, 15, 24). La convinzione qui espressa viene da molto lontano. Poco dopo la conversione, nella lunga e splendida preghiera premessa ai *Soliloqui*, prega Dio, tra l'altro, così: «Dio luce intelligibile, nel quale, dal quale e per mezzo del quale brillano intelligibilmente tutte le cose che intelligibilmente brillano» (*Solil.* 1, 1, 3). Questo testo, che trova nelle opere posteriori la spiegazione di cui ha bisogno, viene qui

molto a proposito per mettere in rilievo quel mondo, appunto il mondo intelligibile, che ad Agostino stava sommanente a cuore, perché libera l'uomo dalla presa del materialismo e ne assicura la spiritualità e l'immortalità.

È noto, poi, che dalla distinzione tra sensibile ed intelligibile dipende quella tra scienza e sapienza (*De Trin.* 12, 15, 24). Ora chi sa quanto quest'ultima entri nei tessuti stessi del pensiero agostiniano, può misurare l'importanza della prima. È proprio vero: tutta la premura di Agostino pensatore è quella di liberare il pensiero umano dalle prese dello scetticismo e del materialismo.

3) Ma c'è un'altra preoccupazione insistente in Agostino, che, cominciata con la conversione, durò per tutta la vita: quella di stabilire con esattezza le relazioni tra la ragione e la fede. A 19 anni aveva impostato queste relazioni in chiave di dilemma, ora, a 33 anni, le impostava in chiave di necessaria collaborazione dando però a ciascuna il suo primato, il primato temporale alla fede, il primato assoluto alla ragione.

Scrive nella prima opera: «Nessuno dubita che noi siamo portati ad apprendere da una duplice forza, l'autorità e la ragione» (*C. Acad.* 3, 20, 43). Scrive nella terza entrando già in merito alle loro relazioni: *Tempore auctoritas, re autem ratio potior est* (*De ord.* 2, 9, 26).

In ordine di tempo viene prima l'autorità, cioè la fede, in ordine d'importanza la ragione, cioè la scienza. È questa una luminosa distinzione che permette alla linea dottrinale di passare incolume tra gli opposti scogli del fideismo, che nega la filosofia, e del razionalismo, che, ricusando l'aiuto della fede, espone la filosofia alle più gravi deviazioni. Agostino ne sapeva qualcosa. Due primati, tutti e due importanti, anzi fondamentali, ma non in contraddizione, né in concorrenza fra loro, bensì strettamente uniti, uno come mezzo l'altro come fine.

Agostino resta il pensatore del *crede ut intellegas* (*Serm.* 43, 9, ma anche dell'*intellectum valde ama* (*Ep.* 120, 13). Egli infatti è dominato dall'esigenza di conoscere la verità: *rapimur amore indagandae veritatis* (*De Trin.* 1, 5, 8).

Questo desiderio è così profondo che egli indaga acutamente la presenza della ragione nell'atto di fede. *Habet et fides*, esclama, *oculos*

silos, quibus quodam modo videt quod nondum videt (Ep. 120, 8). Nessuno infatti crede «se prima non ha pensato di dover credere», non essendo il credere se non un *cogitare cum assentione*, anzi «la fede che non sia pensata non è fede» (*De praed. sanct. 2, 5*). Ma attenti: credere non vuol dir vedere, perché si *vides, non est tides* (*In Io tr. 68, 3*), benché la fede prepara di natura sua alla visione. Il primato temporale della fede serve dunque, e deve servire, al primato assoluto della ragione. Razionalismo no, ma neppure fideismo: il credere non ha ragione di essere se non ha per fine il vedere. Come espressione di questo atteggiamento, nato dalla conversione, possiamo prendere due opere agostiniane scritte poco dopo: il *De vera religione*, l'ultima di Agostino laico, e il *De utilitate credendi*, la prima di Agostino chierico. Sull'una e sull'altra mi tratterrei volentieri per la grande importanza che hanno, se non mi ricordassi che c'è una quarta verità da mettere in luce. Balenata alla mente di Agostino alla vigilia della conversione divenne subito il centro del suo pensiero: mi riferisco a Cristo, punto d'incontro tra Dio e l'uomo e causa unica della vittoria sul male.

4) Non ho bisogno di ricordare che in una delle prime sue opere, i *Soliloqui*, volendo fissare i temi della sua ricerca filosofico-teologica, li ridusse a due: Dio e l'uomo. È notissimo il celebre testo nel quale Agostino chiede a se stesso: «che cosa desideri conoscere?». Risponde: «Dio e l'uomo». Replica: «nulla più?». Risponde ancora: «assolutamente nulla più» (*Solil. 1, 2, 7*). Non faccio commenti. Ma aggiungo subito che per Agostino l'uomo non si svela a se stesso né s'incontra con Dio se non nel Cristo. Lo aveva capito al momento della conversione e lo ridisse senza posa fin dalla prima opera. In essa infatti dopo aver ricordato che le forze che ci conducono ad imparare sono due: l'autorità e la ragione continua con queste solenni parole: «Io ho stabilito di non allontanarmi mai, in nessun caso – *nusquam prorsus* –, dall'autorità di Cristo»; e ne dà la ragione: «non ne trovo altra più valida» (*C. Acad. 3, 20, 43*).

Più tardi dirà che Dio, allo scopo di ricreare e riformare il genere umano ha posto nel Cristo e nella Chiesa l'apice dell'autorità e tutta la luce della ragione. È bene riportare il testo agostiniano nei suo intraducibile latino. «*Itaque* – è la conclusione d'un lungo ragionamento sulla scuola platonica – *totum culmen auctoritatis lumenque rationis in*

illo uno salutari nomine atque in una eius Ecclesia... constitutum est» (Ep. 118, 5, 33). Gli errori dei filosofi pagani, osserva, pur di quelli che dalle cose visibili sono risaliti a Dio invisibile, dipendono dal fatto che hanno parlato di filosofia senza Cristo: *sine homine Christo philosophati sunt* (De Trin. 13, 19, 24).

Ma Cristo, secondo Agostino, non entra nella storia del pensiero solo come Maestro che illumina, bensì anche come Redentore che salva. Il problema del male, così profondamente filosofico – non è filosofo chi non lo affronta come non è uomo chi non lo sente – è così insopprimibilmente angoscioso – si sa quanto tormentò la mente del nostro Dottore prima e dopo la conversione –, non si comprende, a suo parere, senza la caduta di Adamo né si risolve senza la redenzione di Cristo. Affermazioni solenni che portano molto lontano, ma io debbo fermarmi.

Queste dunque le grandi certezze, ne ho ricordate solo quattro, sulle quali come su quattro pilastri sicuri il vescovo d'Ipbona costruì la sintesi del suo pensiero durante 45 anni d'insonne lavoro.

3) SINTESI DOTTRINALE

Lasciate che spenda due parole per dare una rapida idea di questa costruzione. È una costruzione certamente grandiosa attraversata da capo a fondo da tre movimenti di pensiero, che sono:

1) l'affermazione netta dell'originalità cristiana. Il cristianesimo ha un nucleo fondamentale di verità da accettare, da custodire, da difendere, verità che riguardano Dio e l'uomo, la storia e la metastoria. Agostino è e resta, come ho detto, il filosofo del *crede ut intellegas*;

2) l'altro momento essenziale è il recupero attento del pensiero greco-romano. Il principio di questo recupero è già espresso nel *De doctrina christiana* ed è applicato principalmente nella *Città di Dio*. Il principio suona così: «Se i filosofi, come vengono chiamati, hanno detto qualcosa di vero e conforme alla nostra fede, soprattutto i platonici, non solo non bisogna temerlo, ma... bisogna usarlo come nostro» (*De doct. chr.* 2, 40, 60);

3) servendosi di fatto di questa filosofia dopo averla liberata dai «grandi errori» – le parole son sue – che conteneva (*Retract.* 1, 1, 4), Agostino crea la sintesi nuova tutta intesa a dimostrare che nel cristianesimo confluisce quanto di vero, pur in mezzo agli errori, avevano detto quei filosofi – nessun frammento di verità viene fatto cadere –, ma insieme vi confluisce quanto è proprio della rivelazione cristiana, di modo che la nuova sintesi perfeziona l'antico, non lo impoverisce; lo sublima, non lo deforma.

Per un saggio della consapevolezza che Agostino aveva di questo perfezionamento si può rileggere l'apostrofe che rivolge al popolo romano con la quale chiude il secondo libro della Città di Dio. Comincia: «Desidera questi beni – i beni della verità e della dignità cristiana –, o nobile tempra romana, o progenie dei Regoli, degli Scevola, degli Scipioni, dei Fabrizi... – si sente che chi scrive è romano di cultura e di cuore –, svegliati, è giorno...» (*De civ. Dei* 2, 29, 1, 2). E gli indica come debba perfezionare quanto di nobile e di vero possedeva.

Con la costruzione agostiniana si compie il voto e lo sforzo che, cominciato con Giustino martire agli albori del cristianesimo, aveva comunicato un fremito di fierezza, se non a tutti, certo alla maggior parte dei Padri, desiderosi di dimostrare che il cristianesimo non distruggeva nulla di quello che di vero e di buono aveva offerto la cultura greco-romana, ma perfezionava il tutto dando ai grandi problemi del pensiero umano una risposta finalmente soddisfacente e piena.

Per fermarsi un momento al grave ed angoscioso problema del male Agostino lo scioglie o, per dir meglio, lo illumina con cinque grandi principi che fondano e sorreggono l'ottimismo cristiano. Sono:

- 1) la natura del male: non sostanza ma privazione di bene;
- 2) origine del male: limite e defettibilità della creatura e abuso del libero arbitrio dell'uomo;
- 3) permissione del male: Dio non fa il male, ma lo permette soltanto;
- 4) rientro del male nell'ordine sapiente della provvidenza divina: Dio permette il male perché è tanto onnipotente e tanto buono da saper trarre il bene dal male;
- 5) la vittoria del bene sul male, che avviene per opera di Cristo e

nell'adesione a Lui, che ha fatto di tutto il genere umano, che era una «massa dannata», la «massa redenta».

Se dovessi spiegare queste due espressioni agostiniane andrei per le lunghe, e vi darei l'impressione, o ve la confermerei, che ho dimenticato una parte del mio argomento, cioè che da Ippona debbo arrivare ad Aquino. Non l'ho dimenticato: ne ho messo solo le premesse, alcune dico.

4) AGOSTINO E TOMMASO

A proposito di Agostino e Tommaso vorrei fare un'osservazione, la quale, se è negativa, può diventare, se lo vogliamo, positiva. Durante la mia formazione filosofico-teologica nelle università romane e nei primi decenni del mio insegnamento – ormai molto lungo – si parlava di questi due Dottori o in termini di opposizione – l'uno platonico l'altro aristotelico, quindi, concludevano alcuni, (molti?), come Aristotele ha superato Platone così Tommaso Agostino –, o in termini di concorrenza – chi dei due fosse il più grande –, o in termini di correzione – Agostino ha bisogno di Tommaso correttore –, o, infine, in termini di scelta: quel che conta è Tommaso, Agostino appartiene alla storia; raramente il confronto veniva posto in termini di concordanza o caso mai di complementarità, come è avvenuto e avviene da parte di alcuni in questa insigne Accademia.

C'è da chiedersi come mai si sia potuti arrivare a un tale impoverimento del pensiero cristiano, nonostante che da un secolo ci stia davanti la visione patristico-scolastica della *A eterni Patris*. Io non trovo per questo spiacevole fatto che tre ragioni:

1) la prima è che si sono studiati più Platone e Aristotele che Agostino e Tommaso, trasferendo a questi ultimi i pregi o i limiti dei primi. Così, invece di discutere della filosofia cristiana, abbiamo discusso della filosofia greca. I frutti li vediamo bene. Vorrei dire apertamente che io non sono di coloro che nella patristica e nella scolastica parlavano del *cieco* Aristotele e dell'*orbo* Platone. Non sono tra essi perché quei grandi pensatori hanno reso un servizio rilevante alla storia del pensiero

umano e perché, cresciuto alla scuola di S. Agostino, so quanto rispetto egli avesse per quei filosofi, anche per Aristotele «discepolo di Platone – sono sue parole – uomo di grande ingegno, inferiore al maestro per lo stile ma superiore di gran lunga a molti» (*De civ. Dei* 8, 12). Del resto Agostino ritiene che i platonici – Plotino e Porfirio soprattutto – avevano dimostrato che Platone e Aristotele «sono stati così concordi – sono di nuovo le sue parole – che solo agli ignoranti e meno perspicaci possono sembrare discordi» (*C. Acad.* 3, 19, 42).

Non sono dunque contro quei grandi filosofi, ma, caso mai, contro coloro che giudicano i nostri alla luce di quelli, senza notare quanto nella filosofia agostiniana non è platonico e quanto nella filosofia tomista non è aristotelico.

In quanto alla prima posso dire che non è platonica la dottrina della creazione dal nulla, della creazione nel tempo, della libertà e del fine della creazione: Dio crea perché è buono e perché le cose create sono buone, anche la materia; non è platonica la dottrina dell'illuminazione, la dottrina della beatitudine definitiva ed ultima, la dottrina dell'unione naturale (e sostanziale) tra l'anima e il corpo al punto che la prima non può essere beata senza il secondo. In tutte queste dottrine Agostino fu un fiero antiplatonico. Alle difficoltà del platonismo egli rispose – ne fu convinto e, dopo tanti secoli, Tommaso con lui –, trionfalmente.

In quanto alla distanza di questi dall'aristotelismo lascio la considerazione a voi. Forse la lettura del *Erroribus philosophorum*, rivendicato al suo grande discepolo Egidio Romano, è molto istruttiva. Comincia con Aristotele e ne enumera ben 14 errori, anche se ha cura di dire, poi, che essi derivano tutti da un solo principio gravemente falso e se, per il resto, difende il Filosofo da altri errori che gli vengono attribuiti (JOSEPH KOCH, *Giles de Rome, Errores philosophorum*, Milwaukee 1944, pp. 2-14).

2) La distanza dei due nostri maestri dai filosofi dell'antichità dipende, oltre che dal loro genio, dagli stimoli che ricevettero dalla Rivelazione. L'influsso di questi stimoli nel loro rispettivo pensiero merita di essere approfondito: esso spiega, a mio modesto parere, e la loro distanza dai filosofi antichi e la fondamentale concordanza fra loro.

Non ho bisogno di ricordare quali siano stati. La dottrina della creazione così chiaramente contenuta nella Scrittura, la possibilità della mente umana di salire dalle creature al Dio invisibile, la nozione di Dio come essere assoluto – *Ego sum qui sum* (Ex 3, 13. 14) – e come primo Amore – *Deus chantas est* (1 Io 4, 16) –, l'uomo creato ad immagine di Dio, la libertà dell'uomo e la sua responsabilità entrano tra questi stimoli. Sono infatti tutte verità che costituiscono, sì, oggetto della fede, ma che sono anche di ordine razionale. Non si dirà mai abbastanza quanto esse abbiano sostenuto la mente dei nostri Dottori e come essi, approfondendole, abbiano costruite sintesi filosofiche tanto vicine tra loro, sulla base dell'essere, della verità, dell'amore.

3) Ma c'è, mi pare, una terza ragione che spiega come mai il raffronto dei nostri due Dottori sia stato visto in una luce tanto sbagliata; è quella di aver trascurato le cose di fondo, fermandosi invece su quelle secondarie. Mi spiegherò con un esempio. Quando facevo scuola di S. Agostino all'*Università Lateranense*, un alunno, riferendo le parole di un professore del piano superiore dov'era la *Facoltà di filosofia*, mi disse che S. Agostino non era un filosofo ma un poeta. S'aspettava una reazione vivace. Non l'ebbe. Risposi: dica a chi glielo ha detto che S. Agostino è *anche* poeta.

Che dire? Da parte l'incongruenza di escludere dal novero dei filosofi proprio colui che altri studiosi, non propriamente vicini a noi, considerano «il solo grande filosofo cristiano» o «il più forte pensatore che il mondo cristiano abbia avuto in ogni tempo» o «la figura più originale del pensiero cristiano», da parte, dico, questa incongruenza, il fiero e coraggioso tomista che mi aveva trasmesso quel messaggio non era abituato a scorgere sotto la veste della retorica o sotto l'ala della poesia la sostanza spesso sublime del pensiero filosofico – bisognerebbe proprio rileggere alcune pagine delle *Confessioni* – e forse aveva dimenticato che il vescovo d'Ipbona, fuori di ogni retorica o poesia, ha scritto pagine filosofiche specialmente nella *Città di Dio*, che farebbero invidia ad ogni pensatore.

Si tratta dunque di distrazioni. Lasciamole lì. Ma il peggio era che dalla sponda opposta si rispondeva con un'altra... distrazione, quella di non saper leggere sotto l'odiata forma dell'*utrum* la bellezza

di un pensiero filosofico e teologico, limpido e profondo com'è quello di Tommaso. E si sa quanto male abbia prodotto questo non saper distinguere tra forma e sostanza tanto nella patristica che nella scolastica. Troppe deviazioni nascono da qui.

Altro male lo ha fatto, questa volta tra la patristica e la scolastica e in particolare tra Agostino e Tommaso, la scelta di temi secondari invece di quelli principali, su cui insistere e di cui trattare. L'esemplificazione potrebbe essere lunga ed istruttiva, ma la lascio cadere non solo perché debbo terminare – ormai è ora, è vero? – ma soprattutto perché completamente inutile. Mentre noi ci si cingeva a discutere su questioni secondarie e magari a cercar di stabilire chi dei nostri due Dottori fosse il più grande, altri pensavano a spazzarli via tutti e due dalla cultura moderna. Il vento forte è soffiato in casa nostra dopo il Concilio, ma è un vento che veniva da lontano.

Ed ora? Ora – esprimo il mio parere, modesto ma meditato – occorre prendere atto di quello che è accaduto per colpa e senza colpa, e ricominciare su nuove basi. Queste nuove basi esigono tre impegni, non facili ma necessari.

1) Il primo è quello di proporre i nostri due Dottori nel loro insegnamento genuino. Ho detto proporre, non difendere. Non ce n'è bisogno: la verità s'impone e si difende da sé. Ho detto anche: nel loro genuino insegnamento. Occorre liberare Agostino da tanti agostinismi di moda che spesso, troppo spesso, ne tradiscono il pensiero perché assolutizzano una parte dimenticandone un'altra. È quello che sto facendo da anni attraverso i miei opuscoli e le lunghe introduzioni ai volumi della Nuova Biblioteca Agostiniana. Qualcuno mi accusa di presunzione quasi parta dal presupposto di essere il solo a capire gli scritti agostiniani. Vi assicuro che questa presunzione non ce l'ho. Ma non è colpa mia se altri hanno letto solo in parte quegli scritti e hanno costruita su quella sola parte la loro sintesi. L'ho dimostrato recentemente per qualche punto in occasione del centenario della nascita di Lutero, e ho meritato le critiche, anche di qualcuno dei nostri. Ma che posso farci? Agostino – come del resto ogni autore – occorre leggerlo tutto per capirlo, e studiarsi, poi, di concordarlo con se stesso: queste due condizioni, che egli esige per capire la Scrittura, non è troppo chiedere

che siano applicate a lui. E se si legge tutto si trova un Agostino diverso, quello vero. Si vede allora che nella sintesi agostiniana c'è posto per la grazia – e quale posto! – ma anche per la natura, per l'azione divina ma anche per la libertà umana, per la libertà del premio – il *non posse peccare* – ma anche per la libertà del merito e del demerito che è diversa da quella, per la *massa dannata* ma anche, come ho accennato, per la *massa redenta* che è il fondamento teologico della prima; c'è posto per la predilezione verso gli eletti ma anche per la misericordia divina verso tutti, perché Dio non abbandona mai se non è abbandonato: sono parole agostiniane insistentemente ripetute e inculcate.

2) Potrei continuare a lungo, ma credo che basti. Il secondo impegno è quello d'un eventuale restauro. L'agostinismo ha bisogno, lasciatemi pur dire, d'un grande restauro perché appaia nella sua vera luce: troppe deformazioni ha subito e subisce a causa di frettolosi o interessati scrittori che di secolo in secolo hanno cercato in Agostino non il pensiero di Agostino ma il proprio, o hanno sostenuto che abbia sbagliato a non pensare come pensavano o pensano loro.

Ritengo che il tomismo abbia bisogno anch'esso di qualche restauro affinché il pensiero dell'angelico Dottore appaia com'è in realtà, nella sua luce e, perché no? nei suoi limiti, fuori d'impoverimenti riduttivi e d'interessate interpretazioni. Sono certo che da questa duplice operazione apparirà chiaro quanto i due sommi Dottori siano vicini non solo in teologia ma anche in filosofia. So che si stanno facendo le dovute distinzioni tra Aristotele e Tommaso, e si parla di salto di qualità. Salto di qualità tra Tommaso e Aristotele; salto di qualità, e più profondo, tra Agostino e Platone. Mi pare questa la via giusta, soprattutto se se ne studiano le cause. Tra queste la condizione esistenziale dell'uomo, così viva in Agostino, e il genio del cristianesimo che raggiunge e illumina anche la filosofia.

3) Quello di cui sto parlando non è dunque un concordismo gratuito, quasi d'occasione e di comodo, ma la constatazione che risulta dalla lettura attenta e senza preoccupazioni apologetiche o polemiche dei loro scritti. Il terzo impegno è quello di studiare insieme scolastica e patristica. Si può affermare in genere che la grande scolastica è l'interprete fedele, nella sostanza, dell'agostinismo genuino e questo

della patristica. Tra essa, la scolastica, e la patristica o, per restare nel nostro tema, tra Agostino e Tommaso, può esserci complementarità, non frattura; una complementarità che è segno della ricchezza del pensiero cristiano, e che va intesa, del resto, non a senso unico: la patristica non sostituisce la scolastica, ma neppure questa la patristica, anzi, direi, meno ancora. Questo vale anche, s'intende, per Agostino e Tommaso. Studiarli dunque insieme. Ciò conduce a scoprire quanto di Agostino c'è in Tommaso; e c'è veramente molto. Il Dottore angelico si proclama discepolo del vescovo d'Ipbona e lo è in realtà come appare dalle innumerevoli citazioni di lui delle quali sono piene le sue pagine; ma conduce anche a vedere quanto di Tommaso c'è in Agostino. Non sorridete. Voglio dire che alcune intuizioni profonde di Tommaso possono aiutarci a capire il pensiero mai oscuro, ma non sempre facile, di Agostino, inducendoci ad operare quelle necessarie distinzioni che chiariscono una dottrina e ne mostrano l'intimore coerenza.

Se poi questi, dico il vescovo d'Ipbona, con l'attrattiva irresistibile della sua esperienza di convertito passata nelle pagine immortali delle *Confessioni*, con la fiamma indomabile dell'amore pastorale che lo dominò durante 35 anni d'episcopato, con l'alta fantasia e la profonda penetrazione psicologica, con la drammatica esposizione della filosofia e teologia della storia, con l'insistenza sull'inquietudine costituzionale del cuore umano, è più vicino e più gradito agli uomini di oggi, cominciamo pure da lui, che riassume la patristica, ma senza perdere di vista la scolastica, che ha il suo apice in Tommaso e rappresenta un momento essenziale del pensiero cristiano.

A questo punto mi correrebbe l'obbligo di dimostrare l'accordo di fondo dei due Dottori, accordo che ho più volte affermato. Ma ormai debbo calare le vele. Ho detto altrove che Agostino, partendo dalla forma triadica dello spirito umano che è, conosce ed ama, sviluppa ampiamente la filosofia dell'essere, della verità e dell'amore (Cf. Il mio articolo *S. Agostino; dal mutabile all'immutabile o la filosofia dell'«Ipsum esse»*, in *Cinquant'anni di magistero teologico; Studi tomistici* 26, Città del Vaticano 1985, p. 46). Credo che questa filosofia si ritrovi in Tommaso e precisamente sulla linea e coi principi del vescovo d'Ipbona. Certamente è agostiniana in Tommaso l'impostazione

generale della sintesi del pensiero filosofico-teologico, che si fonda, come in Agostino, nel trinomio: Dio-uomo-Cristo. Esponendo infatti il programma della *Somma Teologica*, con la semplicità propria del genio, scrive: «tratteremo di Dio, del movimento della creatura razionale verso Dio, di Cristo, il quale come uomo, è per noi la via per tendere a Dio»: sono le tre parti della *Somma*, fondate sull'inseparabile trinomio che Agostino aveva intuito al momento della sua conversione.

Calando dunque le vele, ricorderò un fatto drammatico e critico insieme della storia occidentale; il 410, la caduta di Roma. Lo sgomento fu generale. Si riaccese l'avversione al cristianesimo. Da parte dei pagani si levò un grido alto e unanime; *Ecce temporibus christianis Roma perit*. L'accusa era atroce. Agostino rispose: *Forte Roma non perit...* e continuò a voce spiegata: *Roma non penit si romani non pereant* (*Serm.* 81, 9).

Per insegnare loro a non perire scrisse la *Città di Dio*, uno dei grandi fermenti della nuova civiltà cristiana.

Oggi noi pensiamo spesso, con trepidazione, alla possibilità che l'Europa cristiana perisca.

A questo importuno e triste pensiero rispondiamo con le parole dell'oratore d'Ippona: l'Europa cristiana non perisce se non periscono i cristiani. Ma i cristiani non periranno se sapranno custodire, arricchita di tutti gli apporti del pensiero moderno, la grande eredità dei nostri due sommi Dottori.

AGOSTINO TRAPÉ